

Einführung in die Vernünftigkeit des neuen Testaments

Boeder, Heribert

Veröffentlicht in:
Jahrbuch 1988 der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft, S.95-109



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

23. 1. 1988 in Braunschweig

Einführung in die Vernünftigkeit des neuen Testaments

Von **Heribert Boeder**

Wilhelm Loock dankend

Wie kann man noch ...? So wird man sich vor diesem – gelinde gesagt – altväterischen Titel fragen. Er erinnert sogleich an die mannigfaltigen Versuche in der frühen Neuzeit, – mit Locke gesprochen – die „reasonableness of Christianity“ zu beweisen. Wie konnte man schon damals noch ... – nach dem epochalen Stoß, den die lutherische Glaubens-Lehre gegen die Theologie als solche geführt hatte? Doch kann im Blick auf Leibniz und Berkeley, zuvor auf Descartes und Hobbes, von einem „noch“ keine Rede sein; eher von einem „wieder“ – was Kraft und Befugnis der „natürlichen“ wie auch der „weltlichen“ Vernunft anlangt. Allerdings fanden ihre Versuche, die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens darzutun, bald unter den Schnitten von Hume und Rousseau ihr Ende. Nur scheinbar leben sie in Kant, Fichte und Hegel wieder auf. Wenn die Philosophie sich von der Religion nur durch ihre „wissenschaftliche“ Form unterscheidet, ist doch darauf zu achten, daß eben diese Form von sich aus ihren Inhalt bestimmt – zunächst „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, sodann gemäß dem notwendigen „Glauben“ im Wissen, zuletzt in dem Grunde, der die Freiheit der Idee ist.

Aber wie kann man noch heute...? Im Horizont der Moderne und der ihr eigentümlichen Besinnung muß der besagte Titel geradezu als abstrus empfunden werden. Wie könnte die Religion da noch als eine Gestalt des Wissens gelten? Wenn man die Rede von „Religion“ fahren läßt – das Neue Testament ist nicht auf sie angewiesen –, wenn man sich nur an „die Schrift“ hält, mag man bestimmte Erlebnis- oder Denk-Weisen in ihr finden wollen, aber am allerwenigsten nach ihrer „Vernünftigkeit“ Ausschau halten.

Wie kann man noch nach Nietzsche...? So wird man im Horizont der Moderne bestimmter fragen. Hat er jenen Titel nicht nach jeder Hinsicht zu einer Torheit werden lassen und überdies zu einer durchaus unlöblichen? Aber wie sollte Nietzsche hier vergessen sein – nach seiner Erörterung im „Vernunft-Gefüge der Moderne“ (Freiburg, 1988)? Wenn er eines nicht sein will, dann eine Gedanken-Scheuche. So hat denn Heidegger die Erfahrung des „Todes Gottes“, will sagen: seines Unglaubwürdig-geworden-seins in christlicher Bestimmtheit, in die Erfahrung der „Seins-Verlassenheit“ übersetzt und also in eine Erfahrung mit dem Geschick der Metaphysik, nicht mehr des christlichen Glaubens. Was bleibt angesichts dieser Übersetzung von der Gegnerschaft zum „Gekreuzigten“? Sie fällt außerhalb der Auseinandersetzung mit dem Denken des „Ersten Anfangs“ samt seiner „Theologischen Wissenschaft“. Außerhalb ihrer Geschichte scheint aber noch eine andere „Theologie“ möglich zu sein. Welche?

In dem späten Vorwort zu „Was ist Metaphysik?“ (20) heißt es: „Die Unverborgenheit des Seienden gab erst die Möglichkeit, daß sich die christliche Theologie der griechischen Philosophie bemächtigte, ob zu ihrem Nutzen, ob zu ihrem Schaden, das mögen die Theologen aus der Erfahrung des Christlichen entscheiden, indem sie bedenken, was im ersten Korinther-Brief des Apostels Paulus geschrieben steht: ‚Hat nicht zur Torheit werden lassen der Gott die Weisheit der Welt?‘“. Zunächst: Gab es jemals eine von der griechischen Philosophie unberührte christliche „Theologie“, die sich jener bemächtigen konnte oder auch nicht? Etwa eine „Theologie“ des Neuen Testaments selbst? Sie hat sich jedenfalls nicht als solche vorgestellt. Und welcher Philosophie hätte sie sich bemächtigt? Heidegger kann nicht anders: was „die Griechen suchen“ muß ihm als die Metaphysik erscheinen, als die letzte vorpaulinische, nämlich die aristotelische Erste Wissenschaft. Und er schließt mit der Frage: „Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?“ Welche heutige Theologie könnte sich denn dazu entschließen? Doch wohl nicht die historisch-philologische akademische Disziplin dieses Namens oder gar deren soziologischer, psychologischer und linguistischer Anhang. Bedarf sie überhaupt noch eines solchen Entschlusses – nach dem, was sie längst tut? Und inwiefern: „noch einmal“? Nach dem Entschluß Luthers, die Glaubenslehre von der Theologie zu trennen? Und mit welcher Philosophie sollte die heutige Theologie als einer Torheit Ernst machen? Noch einmal mit der aristotelischen oder thomasischen? Oder etwa mit der diltheyschen, husserlschen, wittgensteinschen? Sind diese Weisheit genug, um vor der geoffenbarten Weisheit Gottes als Torheit erscheinen zu können?

Zuletzt: wie kann Heidegger dies noch nach Nietzsche sagen? Nun – er hat jedenfalls gekonnt und zwar die erwähnte Übersetzung vermocht.

In Erneuerung seiner Frage „Was ist Metaphysik?“ war aber auch die Erfahrung der „Seinsverlassenheit“ zu übersetzen und zwar aufgrund einer Unterscheidung des „Bergens“ in der ursprünglichen Verborgenheit des Wahrheitswesens (s. „Topologie der Metaphysik“, Freiburg 1980). Ein schon vollbrachtes Bergen zeichnete sich da ab: das der „conceptualen“ Vernunft, welche die Wahrheit der epochalen Weisheits-Gestalten unserer Geschichte concipiert hat – jeweils zu dieser Aufgabe hervorgerufen. Eine Vernunft wird aber nur von dem an ihm selbst Vernünftigen hervorgerufen. Das ist der Gedanke einer dem Menschen freistehenden Unterscheidung von sich selbst. Ihm gibt eine jede der Weisheits-Gestalten das geschichtliche Gepräge.

Die Erschließung des Vernunft-Gefüges der Moderne ließ die Erfahrung der „Seinsverlassenheit“ zunächst in die Erkenntnis des Fehlens einer conceptualen Aufgabe übersetzen. Sie ließ aber auch die verschiedenen Stellungen der vormaligen philosophischen Vernunft ans Licht kommen, nach denen sie sich als die „natürliche“, „weltliche“ und „conceptuale“ unterscheidet – ihre Möglichkeiten vervollständigend. Eben dies ist die Vorgabe für die folgende Darstellung. Sie ist bauenden Wesens – zwar angewiesen auf das Bauzeug der Geschichte, in dessen Auswahl und Fügung aber geleitet von den Möglichkeiten der Ersten Vernunft, nämlich der ratio oder des Verhältnisses aus Bestimmung (A), Sache (B) und Denken (C). Es sind Verhältnisse von unterschiedlicher

Term-Sequenz; sie vervollständigen sich zu Figuren, deren Zusammenhalt von je einem dieser Termini ausgetragen wird.

Im Folgenden geht es um die Weisheits-Gestalt der Mittleren Epoche. Welcher Grenze? Man kennt zwar ein „Mittelalter“, auch der Philosophie. Diese jedoch erscheint ob ihrer Christlichkeit als ein „hölzernes Eisen“ (Heidegger), als ein untunliches Gemisch aus Glauben und Wissen. In solche Unreinheit bleibt verborgen, daß und wie sie von eigenem Prinzip ist, eine eigene Epoche ausbildet – verhüllt von der letztlich hegelschen Unterscheidung des Wahren als Substanz und als Subjekt. Dem entspricht die Vorstellung des Auslaufens der Griechischen Philosophie im spätantiken Neuplatonismus und des cartesischen Neubeginns.

Gegen solche, auch noch für Heidegger selbstverständliche, Zweiteilung ließ die Übersetzung der Forderung, die Metaphysik sich selbst zu überlassen, die Conceptionen der epochalen Weisheits-Gestalten in der Geschichte der Philo-Sophie hervortreten, so auch die einer gesonderten Mittleren Epoche, bezogen auf das Neue Testament. Den ihm entsprechenden plotinischen, augustinischen und thomasischen rationes zuvor ist aber jene „Weisheit der Welt“ zu verdeutlichen, welche in einer ausschließenden Beziehung zur Weisheit des Neuen Testament steht. Die ihr gemäße philosophische Vernunft ist aber von einer Gediegenheit, welcher die besagte Abwägung von „Nutzen“ und „Schaden“ völlig äußerlich bleibt.

I.

Während in der Ersten Epoche die Sophia der Philosophie schlechthin vorausgeht, tritt sie in der Mittleren gegen Ende ihrer Eröffnungsphase hervor – zusammen mit der Gnosis. Dieser geht die Ausbildung des dogmatischen und des skeptischen Denkens voraus. Schon in der Antike wurde jenes nach seiner stoischen und epikureischen Ausbildung unterschieden, dieses nach seiner akademischen und pyrrhoneischen. Solch doxographische Unterscheidung wird im Folgenden auf diejenige der natürlichen und der weltlichen Vernunft zurückgenommen. Nach beiden Seiten läßt der Beginn den Bruch mit der vormaligen Metaphysik, zunächst mit der aristotelischen Vernunft-Wirklichkeit erkennen: prinzipiell keine reine Vernunft-Tätigkeit mehr, sondern auch diese körperlich; nur Körper „sind“: kommen vor – sei es tätig, sei es leidend. Erst die Gnosis erreicht eine neue Unterscheidung von Seiendem und Körper. Dieser nicht einerlei mit dem „Sinnfälligen“ (αἰσθητόν) der Ersten Epoche, welches der Selbstbegrenzung des „Vernünftigen“ (νοητόν) entsprang.

1) Figur der natürlichen Vernunft

a) Man sagte: Wenn nicht Chrysippos (281–208) wäre, wäre wohl auch die Stoa nicht. Erster Teil ihrer Philosophie: Die Logik und zwar als Erkenntnislehre – deshalb „Wissenschaft“ und nicht bloß „Kunst“ (τέχνη) wie für Aristoteles. Eine Figur der natürlichen Vernunft; denn deren erste ratio setzt stets mit dem Terminus des Denkens

(C) ein. Der Gedanke körperlich, aber ein Inneres, bezogen auf ein Äußeres. Er ist φαντασία – ref. „Licht“ (Stoicorum veterum fragmenta, ed. von Arnim, Stuttgart 1968; II 35, 24) – Erscheinung. Diese innen von außen angeregt oder aber bloß von innen – in „leerer Anziehung“; von außen eingebracht das ὑπάρχον, körperlich Vorkommendes; nur es gilt als „Seiendes“, als zu erfassende „Wahrheit“. Aus vormals Gesichtetem und Erfaßtem fließt „Vorgefaßtes“ in das jeweilige Erfassen (κατάληψις) mit ein. Ob die Wahrheit einer inneren Erscheinung erfaßt ist, muß der Verstand eigens beurteilen. Nur von ihr her kann das Urteil wahr sein. Er gibt oder verweigert sein Einverständnis (συγκατάθεσις III 40, 18). Jeder Erkenntnis ist ein „Glauben“ innerlich: cum assensione cogitare. Eben daraufhin ist das Urteil ἄξιωμα, Einschätzung der Wahrheit. Das Glauben läßt sich bis zur Sicherheit der Wissenschaft befestigen; sie ist von keiner Überlegung mehr umzustößen. Erkennen ist ein quacere veritatem, eine „Suche“. Es kommt vom Zeichen her über die Mitte des von ihm Bezeichneten auf die Sache selbst zurück, welche innen als Erscheinung auftrat. Bildung des Verstandes als des „Führungsfähigen“, zumal in praktischer Absicht; dem entspricht das hier vorherrschende Interesse am hypothetischen Urteil: Was geschieht, wenn ich das und das tue?

Das Denken wird von dem ursprünglichen Trieb des selber vorkommenden Individuums zur Selbsterhaltung an seine Sache (B) als außen Vorkommendes gewiesen (III 3, 1 & 43, 1). Es ist dem immer schon eigenen Körper zunächst ein Fremdes. Die Selbsterhaltung verlangt Aneignung: Im Vorkommenden und Angehenden als einem Eigenen heimisch werden (οἰκείωσις) – mit Unterscheidung des Zuträglichen und Abträglich-lichen oder auch Indifferenten (III 60, 15). Selbstliebe und Liebe zu den Seinen; Rücksicht auf den „Nächsten“. Als „leidenschaftlicher“ ist der Trieb maßlos (III 92, 5); daher perturbaciones animi (III 132, 13). Verständige innere Einstellung überwindet sie durch ein Wirken im Guten; Einübung von „Tugenden“. Grundlegend die Übereinstimmung mit sich selbst; sie wird aber nur erreicht in einem Leben der Übereinstimmung mit der Natur, mit der Vernünftigkeit ihres Ganzen. Daran Sicherheit über das, was gut ist und was schlecht. In gesellschaftlicher Bedeutung: honeste vivere gefordert (III 153, 14); daraufhin Rangordnung der „Werte“ abstimmen (III 35, 4). Die Sache des Denkens letztlich: τὰ καθήκοντα, das Angebrachte oder die officia.

Angesichts der in der Natur, ihrer Vernünftigkeit, liegenden Bestimmung (A) der Sache des Denkens folgt auf die Ethik in der chrysippischen Philosophie die Physik. Die Bestimmung wird aus dem Ganzen der Welt ersichtlich, will sagen: dem σύστημα zum einen „aus Himmel und Erde und den Naturen in ihnen“, zum anderen „aus Göttern und Menschen und aus dem, was ihretwegen geschieht“ – sie sind finis; letztlich ist aber die Welt der „Gott, dem gemäß die Welteinrichtung vor sich geht und sich vollendet“ (II 168, 11) – er ist efficiens, des Näheren die εἰμαρμένη, das fatum, dem zufolge nichts ohne Ursache geschieht, alles in eine notwendige Verkettung des Geschehens eingebunden ist. Das fatum ist wiederum die vorgebrachte ratio alles dessen, was in der „Vorsehung“ geordnet worden ist (II 264, 19). Sie ist der erste Begriff der natürlichen Vernunft von Gott. Die Naturordnung ist das Werk seiner οἰκονομία (II 269, 4); in ihr beweist er sich als πρόνοια, will sagen: als „technisches Feuer, das alle rationes seminales in sich beschließt“ – die Samen zum rationalen Verhalten der Einzelnen in Allem (II 306, 20).

b) Die skeptische Gestalt der natürlichen Vernunft verbindet sich vor allem mit dem Namen Karneades (214–129); er soll gesagt haben: Wenn Chrysipp nicht gewesen wäre, wäre ich wohl selber nicht – eine auf Verzehr angewiesene Skepsis. Erstlich gegen die dogmatische Bestimmung (A), also gegen die Vorsehung und schicksalhafte Notwendigkeit; Freisetzung der τύχη (s. Jozef Brams, Carneades von Cyrene, Diss. Leuven 1973, test. 101) zugunsten der Selbstbehauptung nicht nur der eigenen Macht (potestas, test. 152, 103), sondern demzuvor des eigenen Willens, der als wesentlich innerer die Realisierung sucht (test. 151). Zwar sind Ursachen-Reihen anzuerkennen, nicht aber eine einzige; es gibt nicht in jedem Fall zwingende causae antecedentes (test. 152). Der Handelnde kann eine Reihe spontan beginnen – offen für Zufälle und das Glück (fortuna, test. 159).

Das dieser Bestimmung entsprechende Denken (C) sichert die Spontaneität des Willens durch seine Selbstbeschränkung hinsichtlich des Erfassens der Wahrheit. Die Überzeugung, daß „alle Vorkommenden unerfaßbar sind“ (test. 78), wird jeweils durch eine Argumentation in utramque partem bestätigt – ohne jedoch in die Konsequenz zu treiben, sich überhaupt des Urteils zu enthalten. An die Stelle der außen Vorkommendes fassenden inneren Erscheinung tritt die φαντασία πιθανή, die glaubwürdige (test. 129). Stufung der Glaubwürdigkeit nach dem Kriterium einer Empfindung von „Evidenz“ (ἐνάργεια, test. 96): gegen Verschwommenheit Deutlichkeit der Anschauung – nicht mehr bloß „Erscheinung“; sodann Zusammenstimmen einer einzelnen Anschauung mit „herzulaufenden“ (συνδρομή); schließlich prüfendes Durchgehen aller beteiligten Anschauungen (test. 146). Daraufhin zwar keine assensio zum Vorkommen von etwas (test. 141), wohl aber probatio oder improbatio, Billigung oder Mißbilligung (test. 124) einer Anschauung im Horizont der Tunlichkeit (test. 129).

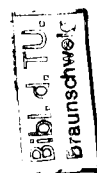
Die dem also bestimmten Denken eigentümliche Sache (B) ist das eigene Wohl – zunächst und allgemein (test. 175); Genuß derjenigen Dinge, welche wir uns natürlicherweise in erster Linie (test. 167) zu eigen gemacht haben (sibi conciliari). Der ursprüngliche Trieb geht auf Unversehrtheit und Erhaltung aller Teile des Leibes, Wohlbefinden, uneingeschränkte Sinnesstätigkeit, Fehlen von Schmerz, Schönheit und sonstige natürliche Vorzüge. Was die Welt des Handelnden anlangt, so ist sie nicht mehr als das Natur-Ganze zu denken, sondern als jeweilige Umwelt von mehr oder weniger Lebensdienlichem (test. 161). Keine Götter gehen uns an. Zuversicht in das Überwiegen der „Güter“; also stets Gelegenheit zur „Tröstung“ über dem Andrang vom Mißlichem. Von Natur „angebracht“ ist nichts, nicht einmal Gerechtigkeit; sie ist nur zum Vorteil der Mächtigeren erfunden. Was niemandem eigens auferlegt werden muß: handle nach dem je eigenen Gutdünken, nach erprobter Überzeugung.

c) Überwindung des „Seelen-Räubers“ Karneades durch Numenios (2. Hälfte 2. Jhdt.). Umschlag der Skepsis in Gnosis. Die Sache (B) dem Gutdünken entzogen – angesichts des schon zur Welt gebrachten Guten, in Überwältigung des Schlechten. Die sozusagen moralisierte Welt: mundus ex speciei bonitate silvaeque malitia temperatus (Fragments, Paris 1973; Fr. 52). Moralisch gegensätzlicher Ursprung: Der Stoff ist vernunftlos, ungeordnet, unstet (Fr. 4a), in seiner Gestaltlosigkeit (Fr. 3) aber nicht bloß indifferent, sondern böse: plane noxia (Fr. 52), dabei von eigener Gewalt, weil von eige-

ner Seele (Fr. 53); er muß mit Gewalt „geschönt“ oder „geschmückt“ werden (Fr. 16 & 53). Die einzelnen Körper sind in ihrer Stofflichkeit an sich ohne Zusammenhalt (Fr. 3), bedürfen der anderen Seele des Unkörperlichen (Fr. 4b). Nur dieses „ist“, Eines, Gutes. Ohne es sind die Körper gestorben, Leichname (Fr. 4a). Sogar die Seele des Welt-Ganzen ist eine zwiefältige: je nach Herkunft wohlütig oder böse (Fr. 53), daher im Zwist lebend. Doch das Schöne herrscht an der Welt – κόσμος nicht mehr ohne weiteres „Ordnung“ – vor, obgleich das naturale vitium überall in ihr andrängt; Frieden nur in einem Jenseits zu ihr.

Als geschönte ist die Welt τέχνημα eines göttlichen artifex, verweist so aus sich auf ihre Bestimmung (A). Indem der Schöpfer sich mit dem Stoff einläßt, „spaltet er sich“ (Fr. 11) als Gott. In seiner Begierde zu gestalten, verliert er die Umsicht; er bedarf des Aufblicks zu seinem Vater, dem oberen Gott; nur im Blick auf dessen Ideen kann er den Stoff gestalten, in ein harmonisches Ganzes binden (Fr. 18), also das Sinnliche zu sich heraufziehen. Erst im Aufblick nimmt er die beiden Vermögen an, welche der dogmatische und der skeptische Gedanke dem Menschen zusprachen – in der θεωρία das κριτικόν, in der ἐφεσις das ὁμητικόν, will sagen: die Vermögen des Unterscheidens und des Begehrens, oder Verstand und Trieb. Der in sich ruhende Vater-Gott (Fr. 20) unterscheidet sich zum einem in sich (ἑγγονον), zum anderen von sich (ἀπόγονον). Er ist die ursprünglich bei sich bleibende Vernunft; er ist „der seiende“ (Fr. 13), nach der Septuaginta; „das Seiende-selbst“ (Fr. 17) – unwandelbar, auf keine Weise aus sich heraustretend (Fr. 8); und er ist ebenso „das Gute-selbst“ (Fr. 16), der „König“ jenseits allen Wesens, wohnend in seinem Glanz und Frieden (Fr. 2). Dieser Vater streut die Seelen-Samen – ähnlich den rationes seminales des dogmatischen Gedankens – aus, der Sohn pflanzt sie in die Körper ein (Fr. 13). Dort treffen sie auf deren je eigene Seelen (Fr. 44). Deshalb muß jeder Mensch den Kampf der rationalen mit der irrationalen Seele in sich austragen und zwar bis auf den Tod (Fr. 43). Ihre ἐνωματίσις ist den rationalen Seelen ein Übel (Fr. 48), ein Gefangen-sein in ἡδονή (Fr. 38). Sie suchen die Rückkehr über die Mitte des Unterwelts-Gerichts (Fr. 35), das sie hinauf zu den Seligen der Milchstraße schickt oder verwirft zu einem Leben in entsprechenden Tieren (Fr. 49).

Unter der Bestimmung der göttlichen Vernunft orientiert sich das Denken (C) am Gehalt des λογικόν: an der Gegenwart der vernünftigen Ordnung, der Götter, der Dämonen, des Guten (Fr. 41). Was sich einer in ihm selbst zur Anschauung bringt, ist eine Folge seiner Macht, zuzustimmen oder auch nicht (Fr. 45). Schon über die Vergewärtigung von etwas entscheidet vorgreifend die je eigene Billigung und Mißbilligung. Das also moralisierte Denken ist verantwortlich für sein Gedachtes. Unterwerfung der φαντασία: Es geht nicht an, sich das Schöne zur sinnlichen Anschauung zu bringen (Fr. 2); denn das Seiende ist nur νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, also nur in der Wissenschaft zu erfassen und zwar im Ausgang von der Mathematik, welche die körperlose Seele nährt; besteht sie doch ihrerseits wie die Zahlen aus Einheit und Zweiheit (Fr. 39). Eine erkennende Zuwendung zum Ersten Gott ist aber nur dann möglich, wenn sich dieser zuvor seinerseits uns zuwendet (Fr. 12), in seinem concursus mit dem Geschaffenen (Fr. 19). Der Aufstieg zu ihm bedarf seines Beistandes; daher Aufforderung zum



Gebet (Fr. 11). Die Wissenschaft von ihm ist selber eine gegebene – ohne daß er über solche Gabe sich ausgäbe, ärmer würde (Fr. 14). Diese Gabe ist Weisheit; und sie ist den Menschen schon gegeben, sofern sie den unkörperlichen Gott verehrten (Fr. 1b) – den Brahmanen, den Magern, den Ägyptern, Moses und den Propheten (Fr. 1a & c). Diese „schöne Wissenschaft“ entzündet ein Licht (Fr. 14); an ihr wird das philosophische Denken zu einem τροπολογεῖν, zu einem Auslegen eines nicht von ihm selber erbrachten Wissens. Hermeneutik.

Die Modalitäten der natürlichen Vernunft in ihrem dogmatischen Gedanken: 1) wie es ist, 2) wie es sein soll, 3) wie es sein muß; deren Auflösung im skeptischen Gedanken: 3) wie es sich trifft, 1) wie es mir einleuchtet, 2) wie es mich gut dünkt; deren Wendung in den gnostischen Gedanken: 2) wie es sein soll, ist schon zur Vorherrschaft gebracht, 3) wie es sein muß, liegt am göttlichen Vernunft-Willen, 1) wie es ist, wird aus einem schon gegebenen Wissen ersichtlich. Das Vorkommende kann nicht nur nicht, es soll gar nicht erfaßt werden; ist es doch als Körper ohne Wahrheit; diese ist ausschließlich „geistig“. Diesem dogmatisch-skeptisch vermittelten Resultat des Denkens der natürlichen Vernunft keinen Platon assoziieren!

2) Die Figur der Weltlichen Vernunft

Sie dreht sich um die Sach-Termini in ihren rationes.

a) Nicht wie im Falle der natürlichen Vernunft mit dem Denken, also mit dem Inneren der φαντασίαι einsetzen, sondern mit der innerlichen Sache (B): mit den πάθη und ἐπιθυμίαι des „Fleisches“, statt des bloßen Körpers. Sogleich sind Gutes und Schlechtes unterschieden und zwar am „Maßstab“ des je eigenen Befindens (Epicuro, Opere, Torino 1960; 4, 129, 3). Epikuros (341–270): Empfindung von Lust oder Schmerz als des erstlich Vorkommenden – jene als Gefühl für das „Heimische“, dieser für das „Fremde“ (1, 34, 6). Die Seele hier wie bei Chrysippos nur ein „feinteiliger Körper“. Ausgriff nach außen: „sich auf etwas werfen“ von einer Einbildung her (5, XXIV 3). Begierden entweder „natürlich“ oder „leer“ (4, 127, 7) und töricht; jene manchmal zur Erfüllung zwingend (5 X 1). Natürlich: Hunger, Durst, Kälte: in ihnen die „Stimme des Fleisches“ (6, 33, 1). Dieses bezieht sich nur auf das, was da, gegenwärtig ist, die Seele auch auf Vergangenes und Künftiges (1, 137, 3). Was schmerzt immer nur zeitweilig im Fleisch (5 IV 1), so auch die Lust (5 XVIII 1). Dennoch Unterschied in der Zeitlichkeit beider – enden oder nicht enden wollen (5 XX 1).

Die Bestimmung (A), welche am Unterschied der Sache herauspringt: Aufgabe einer privatio – seitens des Leibes die ἀπονία, seitens der Seele die ἀταραξία: „Entlastung“ und „Entstörung“. Wie kommt sie zum Tragen? Im Denken (C) als φρόνησις, Bedachtsamkeit; sie ist sogar höher zu schätzen als die Philosophie (4, 132, 7); denn sie ist die Wirksamkeit der σοφία selbst, auf der Grundlage der Wahrung des Augenscheins und „nüchterner Überlegung“ (5 X 1). Mäßigende Wirksamkeit des Verstandes (6, 4, 1). Doch macht sich gerade durch ihn die Furcht breit – wegen seines Rechnens mit Künftigem. Sie ist nur mit „Wissenschaft“, und zwar φυσιολογία, zu bewältigen (5 XI 10). Nur sie schützt mit „festem Vertrauen“ vor den beiden alldurchdringenden

Ängsten – Eingriffe der Götter und das Totengericht betreffend. Befreiend die Lehre von der atomaren Verfassung alles Körperlichen. Auf ihrer Grundlage sind die Auffassungen von allem zu prüfen, was zu erstreben oder zu fliehen ist. Keine „Tugend“ maßgeblich. Deren angesehenste, die Gerechtigkeit, beruht auf gesellschaftlicher Vereinbarung über das, was zu tun und zu lassen ist. Ungerechtigkeit wegen Furcht vor Entdeckung und Strafe meiden. Keine öffentliche Wirksamkeit; Leben in der Abgeschiedenheit des Eigenen, des „Gartens“; die Zeit mit Gleichgesinnten verbringen in gemeinsamem „Philosophieren“, in gegenseitiger Bestärkung der „wissenschaftlichen“ Überzeugung, daß mit dem Tode „alles aus“ ist, aber unverderblich die Götter und selig in den „Zwischenwelten“ leben (3, 89, 3), ohne sich um die Menschen zu kümmern.

b) Auch die weltliche Vernunft bildet eine Skepsis aus, welche sich anders als die natürliche unmittelbar auf das dogmatische Erkennen und nicht auf die dogmatische Bestimmung bezieht. Das pyrrhoneische Verfahren aufnehmend schreibt Ainesidemos (2. Hälfte 1. Jhdt. v. Chr.) „Gegen die Weisheit“ und „Über die Suche“.

Das Denken (C) nicht mehr Bedachtsamkeit, die sich wissenschaftlich sichert, sondern „Suche, die keine Auffassung zuläßt“ (ζήτησις ἀδόξατος) – eben jene, die zu kennen meint, was zu erstreben und was zu meiden ist. Wenn schon keine Auffassungen, dann auch keine Wissenschaft, die sie prüfen und sichern könnte. Kein Hinausgehen über die φαίνόμενα zu den ἀδῆλα wie den epikurischen Atomen. Festhalten, wie „das Vorliegende erscheint“ – sei es „allen gemeinsam“ oder „jemandem auf eigene Weise“; nicht wissen wollen, „wie es ist“ und zwar „von Natur“ (Sextus Empiricus, PH 78). Schlechthin keine Zustimmung geben; was vorliegt, weder als erfaßbar noch als unerfaßbar versichern. Rückzug auf das Innere des Gedächtnisses: in ihm stoßen sich ebenso die „Phänomene“ wie die „Noumene“. Dieses Verhältnis vertiefen zur „Gleichkräftigkeit“ gegenteiliger Versicherungen: „um nichts mehr“ das eine als das andere. Nötigung zum „Ansichhalten“ mit dem Urteil. Methodisch erbracht nach einer Reihe von Hinsichten, in denen sich Aussagen gegeneinander wenden – zehn „Tropen“. Ἀλήθεια nicht mehr: Wahrheit, sondern „τὸ μὴ λήθον“, was nicht entgeht der gemeinsamen Kenntnis“ (adv. Math. VIII 8).

Was dem Einzelnen vor allem erscheint, sind die Zustände seines Befindens; sie drängen sich mit Deutlichkeit als Sache (B) des Vernehmens auf: innere „Evidenzen“. Was die Aufmerksamkeit des Handelnden auf sich zieht und erstlich berücksichtigt sein will, sind Tatsachen, nach denen sich einer „ohne Philosophie“ und so auch ohne Wissenschaft zu richten hat. Götter verschwinden mit den Auffassungen. Es ist tunlich – nicht „sittlich“ – den Geboten zu folgen, welche in den Gesetzen und Gebräuchen der je eigenen Gesellschaft liegen, mit der einer handelnd zurechtkommen muß. Nichts ist „von Natur“ gut oder schlecht. Skeptische „Führung“: Mäßigung in den Bedrängnissen des Lebens.

Ziel und auch so Bestimmung (A), welche aus der Sache des Denken hervortritt, ist ähnlich wie für die dogmatische Position „Unbelastetheit der Seele“ und deren „Windstille“ – über einem leicht erregbaren Inneren. Die Stille steht aber nicht in der eigenen Macht; sie kann nur erhofft werden, überkommt einen unwillkürlich. Machen läßt sich nur die „Unverstörtheit in Sachen der Auffassung und gemäßigtes Leiden in dem, was uns aufgezwungen wird“ (I, 12).

c) Die weltliche Vernunft wird von der Unruhe hervorgerufen, die den Handelnden in seiner Welt umtreibt. Schließlich zeigt sich: sie ist weder dogmatisch noch skeptisch zu bewältigen. Weder im Äußeren noch im Inneren ist Ruhe zu finden. Ruhe gewährt nur, was „über“ beidem ist. Ausgang von der Bestimmung, wie sie nicht mehr durch eigene Vorhabe geprägt ist, aus eigener Zielsetzung. Das Ziel ist vorgreifend wirklich. Gnostische Stellung der Vernunft – hier am Beispiel der „Hermetik“: der „Poimander“. Rückkehr des Menschen in die Ruhe seines Ursprungs aus dem Ersten Gott, dem „Vater“; Bestimmung (A): zu Gott geworden sein (θεωθῆναι); in seine „Seligkeit“ und „Unverderblichkeit“ – die beiden Merkmale der epikurischen Götter – eingehen. Jenseits dieser Welt die μακαρία θεῶν πολιτεία (civitas dei). Nur von dort kann die Rettung in das „Kennen des Vaters“ ausgehen. Er allein ist und ist wahr und ist gut; er ist die Schönheit; ihn sich anschauen ist beseligend.

Rettung angeboten im „Ruf“. Dieser bedingt durch die Unterscheidung des Vaters in Erzeuger und Erzeugten. Doppelgeschlechtlich: Vater und Mutter des Sohnes, welcher das von ihm ausgehende „Wort“ (λόγος) ist. Dieses bleibt mit der anfänglichen Vernunft geeint, die wesentlich „Wille mit Beratung“ ist. Er will sich offenbaren. Anruf der Erweckung. Der Hörer nimmt Vernunft an, folgt dem „Wort des Herrn“; er entspricht ihm einmal in der Weise des Dankens (εὐχαριστεῖν) und Lobens (εὐλογεῖν, benedicere), sodann in der Weise des Verkündens (κηρύσσειν) der Schönheit, die der pietas und „Kenntnis“ innerhalb der Welt und ihrer Verderbtheit eignet. Das Denken (C), von seiner Bestimmung hervorgerufen, bringt als Hören und Gehorchen das „logische“ Opfer: „dein Wort besingt sich durch mich“. Selbsterkenntnis des „wahren Menschen“ aus Welterkenntnis.

Die γνώσις zerreißt die Hülle der Welt aus Körpern. Sache (B) des hörenden Denkens ist aber Herkunft und Rückkehr des Menschen: Kosmogonie, Anthropogonie und Eschatologie. Im Werden der Welt – bei zwielichtiger Rolle der sich verselbständigenden σοφία – wird das Gegenwesen des ursprünglichen Lichtes wirksam: die Finsternis. Am Werden des Menschen macht sie sich geltend durch den Abfall des Gott ebenbildlichen Urmenschen. Die Welt als Reich des Todes. In ihr hat nicht jeder Vernunft; diese ist eine Gabe an die ihrer Würdigen. Wirksam zur Trennung vom Körper. Die Seele steigt durch sieben Zonen auf, legt in jeder etwas von ihrer Verkleidung, insbesondere die Leidenschaften und Begierden ab, zuletzt die Lüge; achte Zone: Preis des Vaters zusammen mit den „Mächten“; schließlich Aufstieg des Eingehens in Gott.

II.

Sowohl die hermeneutische als auch die hermetische Gnosis kommen erst nach dem Neuen Testament zur Ausbildung. Sie lassen dessen Wissen in eine Mannigfalt von Weisheits-Angeboten zurücktreten. Vermutlich geht der Anstoß zur Gnosis vom Christlichen Wissen aus (s. Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“); aber seine Ausleger (z.B. Origines) haben Mühe, über der Art ihres eigenen Verfahrens den Unterschied zur Gnosis zu befestigen – zu jener Gesinnung, welche die Nag Hammadi Bibliothek spiegelt. Als Unterschied der hermeneutischen und der hermetischen

Gnosis sei festgehalten: jene vergegenwärtigt eine vormals geoffenbarte Weisheit, diese steht selber in der Gegenwart einer Offenbarung, des „Wortes der Autorität“ (Poimander 1, 2, 3).

Obwohl der Kanon der neutestamentlichen Schriften erst zur Zeit von Augustinus verbindlich festgelegt wurde, wird er hier – mit Bewunderung für seine Ausgrenzung offensichtlich gnostischer Offenbarungs-Literatur – als Grundlage für die folgende Einteilung genommen: die synoptischen Evangelien oder die *narrationes*, wie Lukas sie nennt; die Paulus-Briefe; das Johannes-Evangelium. Welchen Bau des Christlichen Wissens erlaubt diese Grundlage? Welche Figur welcher *rationes* von Bestimmung, Sache und Denken läßt seine Vernünftigkeit hervortreten? Zum Bauzeug gehört hier einmal die spätere theologische Unterscheidung der *operationes Dei*: *potestas*, *voluntas*, *scientia*; sodann die Verhältnisbestimmungen: Identität, Gegensatz, Widerspruch. Auszugehen ist aber von der Bestimmung, welche sich in der Sache dargestellt, die wiederum das entsprechende Denken prägt.

a) Die Bestimmung (A), das ist nicht nur bloß „Gott“, sondern seine „Herrlichkeit“ (δόξα) – wenn anders der Bestimmung stets ihre Gegenwart wesentlich ist. Gott ist gegenwärtig einzig und allein in seiner Herrlichkeit (s. Kittel „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“, Stuttgart 1933 ff.). Die *narrationes* fassen sie aber sogleich als **identische** in dem Unterschied auf, nach dem Gott Vater eines Menschen ist, den er als seinen Sohn annimmt. Daß jene Gegenwart nicht bloß die einer Vergegenwärtigung ist, springt unmittelbar an ihrem **Macht**-Charakter heraus. Der Gott überträgt als Vater die Macht auf seinen Sohn, bevollmächtigt ihn (ἐξουσία). Während der Sohn des Menschen geschaffen ist, ist der Sohn des Vaters gezeugt. Als solchem teilt sich ihm die Herrlichkeit mit: zunächst verkündet bei seiner Geburt aus dem göttlichen „Geiste“ und der Jungfrau, sodann sichtbar in der Verklärung mit Vorblick auf Leiden und Auferweckung (Lucas 9, 32) – Anerkennung als Sohn wie bei der Taufe; schließlich die eschatologische Erscheinung von „Macht“ und „Herrlichkeit“ des Sohnes (Marcus 13, 26 & Math. 19, 28). Die gegenwärtige Vollmacht des Sohnes wird dargetan im Wirken von Zeichen; zuletzt wird er selber zum Zeichen (Jonas) in der Auferweckung. Die Herrlichkeit ist die Gegenwart, welche Gott als die seine eröffnet oder verschließt; ihr gegenüber ist die Frage nach seiner „Existenz“ wesenlos. Der Sohn „ist“ nicht ohne den Vater und dieser „ist“ für uns nicht ohne den Sohn, dem der Vater „alles gegeben hat“ (Lucas 10, 22).

Die dem Sohn verliehene Macht der Herrlichkeit – er „ist“ in der Gegenwart des Vaters – kommt in der Erscheinung des väterlichen **Willens** zum Tragen; dieser ist gegenwärtig – wenn auch noch nicht anwesend – als „Reich Gottes“ oder seiner Wohnung: des „Himmels“. Dieses Reich steht aber im **Gegensatz** zum Reich des Satans (Marcus 3, 24 & Lucas 11, 17). Der vom Vater Bevollmächtigte trägt eben diesen Gegensatz des Willens aus: Die Bestimmung geht in ihre Sache (B) ein. Der Wille des Vaters wird in der Verkündigung seines Reiches erfüllt. Fülle der Zeit und Anbruch des Gottesreiches (Marcus 1, 15); Vollendung im kommenden, schon anstehenden Gericht (Marcus 9, 1). Wirken der Zeichen – u. a. Austreibung der Dämonen – als solche der Zukunft. Versuchung Jesu durch den Herrn der Welt (Math. 4, 8); Erfahrung der Fin-

sternis in ihrer eigenen Vollmacht, am Ölberg (Lucas 22, 53). Sie bekommt ihren Willen – vorübergehend.

Das der Sache entsprechende Denken (C); es wird von der „gegebenen Kenntnis“ des „Himmelreiches“ bewegt – wie sie den einen gegeben ist, den anderen nicht (Math. 13, 13): den Sohn als solchen zu erkennen. Anerkennung. „Niemand erkennt, wer der Sohn ist, wenn nicht der Vater, und wer der Vater ist, wenn nicht der Sohn und wem, wenn er es will, der Sohn offenbart hat“ (Lucas 10, 22). Solche Erkenntnis bewahrheitet sich nur darin, „den Willen des Vaters zu tun“. (Math. 7, 21). Eben dadurch wird einer zum Verwandten des Sohnes (Markus 3, 35). Das eigentümliche **Wissen** des gemeinsamen Willens von Vater und Sohn spricht sich im Liebes-Gebot aus. Mit ihm bricht der **Widerspruch** auf, an dem das „natürliche“ und „weltliche“ Denken scheitert: „Liebet eure Feinde; tut Gutes denen, die euch hassen“ (Lucas 6, 27). Einsturz der überkommenen Gesinnung und ihrer Grundlage: der aequitas; „Ungleichheit“ im Tun der Wahrheit am Nächsten wegen des absoluten Unterschiedes, den die Sohnschaft macht. „Euch ist gesagt worden“ – in Rücksicht auf das, was dem weltlichen Denken zumutbar ist –, „ich aber sage euch“ (Math. 5, 43); denn der Verkünder spricht als der Sohn, als der von seinesgleichen unterschiedene Mensch, unterschieden bis zum Widerspruch gegen die Gesinnung dieser Welt überhaupt. Erste Erscheinung der Vernünftigkeit des Neuen Testaments – im Terminus des Denkens, das Glaube ist, der seine Zustimmung im Tun der Liebe bewahrheitet. Eben darin teilt sich das Wissen von der Herrlichkeit Gottes mit. „Vollkommen“ sein wie der „Vater im Himmel“ (Math. 5, 48) – dies heißt: ihn verherrlichen. Daraufhin das „Wohlgefallen“ des Vaters am Sohn (Marcus 1, 11).

b) Die paulinische ratio setzt unmittelbar mit dem Terminus des Denkens (C) und zwar als Glauben ein. Abschied vom Sehen der gewirkten Zeichen, also von den Jesus-Geschichten. Glauben als Unterstellen des Erhofften (Heb. 11, 1), des künftigen Sehens Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor. 13, 12). **Wissen** Gottes, weil: sich von ihm erkannt wissen, anerkannt, sogar erwählt (Gal 4, 9; 1 Kor. 13, 12; 1 Thess. 1, 4). Wozu? Dem offenbarenden Christus als dem „Herrn“ entsprechen (Röm. 10, 9), ihm gehorchen (Röm. 1, 5). Das Denken in **Identität** mit ihm: πίστις δι' ἀγάπης ενεργουμένη, Glaube, der sich durch Liebe verwirklicht (Gal. 5, 6). Deren Werke als von dem Herrn gewirkte wissen. Zustimmung zu ihm, nicht mehr zum Gesetz (Röm. 3, 20). Nur er gibt zu denken, zu glauben, zu tun. Keine Selbstrechtfertigung aus dem Tun gebotener Werke. Im Gedanken an ihn als den in uns Wirkenden handeln – in den durch seine Gnade Erwählten. Umwälzung der Denkart; „im Glauben vernehmen“, was das Wort Gottes wirkt (Heb. 11, 3). „Erneuerung der Vernunft“ wird zur „Umgestaltung“ des Menschen (Römer 12, 2). Nicht mehr in sich, sondern im Herrn stehen (Röm. 14, 4; 1 Thess. 3, 8; 2 Kor. 13, 5) besagt: aus einem „Toren“ zu einem „Bedachtsamen“ geworden sein (1 Kor. 3, 1; 4, 10) – gemäß der „schönen Lehre“ (1 Tim. 4, 6).

Die paulinische Fassung der Bestimmung (A) zeigt das erstlich Gedachte des besagten Glaubens: „daß Christus als von den Toten Erwecker nicht mehr stirbt, der Tod seiner nicht mehr Herr ist“ (Römer 6, 9). Er hat im äußersten Gehorsam den Tod auf sich genommen und zur Unterscheidung gebracht. Daher „die Erkenntnis der Herrlichkeit

Gottes in der persona Christi“ (2 Kor. 4, 6); denn „Tod“ besagt hier: die verweigerter Gegenwart Gottes. Sie wird gewährt in der Offenbarung seiner **Macht**, die Toten zu erwecken (2 Kor. 1, 9) – eben deshalb an der Ohnmacht des Todes in der Auferweckung Christi: sie geschieht „durch die Herrlichkeit des Vaters“ (Römer 6, 4) – als Aufnahme in sie (15, 7); da wird ihr „Reichtum“ erkennbar (Römer 9, 22). Der Herr ist derjenige der Herrlichkeit (1 Kor. 2, 8). Deren Verkündigung sammelt sich aber auf ihn als den „Gekreuzigten“ (1 Kor. 1, 23). Die Herrlichkeit des Gekreuzigten als solchen muß an der Schmach dieses Todes (Gal. 3, 13) sichtbar werden. Die extreme „Metamorphose“ zugunsten derjenigen des Menschen: Gott wird nicht nur Mensch, sondern „Knecht“; seine Selbsterniedrigung reißt den **Gegensatz** auf, in dem allein die Herrlichkeit zur Gegenwart kommt, erkannt werden kann: der Gekreuzigte, „der Herr Jesus Christus in die Herrlichkeit des Vaters“ (Philipp 2, 6). Auf die so gefaßte Bestimmung hin ist die Verkündigung mit einem Wort: der λόγος des Kreuzes (1 Kor. 1, 18).

Das Wissen Gottes kommt an uns in der Gnade des Glaubens; die göttliche Macht offenbart sich ihm an der Auferweckung des Gekreuzigten vom Tode zur Herrlichkeit. Und der **Wille** Gottes? Er erschließt sich an der Sache (B) der besagten Bestimmung, wie sie nicht mehr das Reich, sondern – wie Bultmann bemerkt – „die Gerechtigkeit Gottes“ ist. Sie realisiert sich aus dem Gehorsam des Gekreuzigten als rechtfertigendem. Durchdringt die Welt derart, daß sie diese auch noch als Schöpfung zur „Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Römer 8, 21) befreit. Annahme als Kind bedeutet aber: vor Gott gerechtfertigt sein, von ihm freigesprochen sein (2 Kor. 5, 19). Dies kann aber nur geschehen, wenn „unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Körper der Sünde zerstört wurde“ (Römer 6, 6) – in einer Kreuzigung des Fleisches „mit den Leidenschaften und Begierden“ (Gal. 5, 24). Ins Ganze gewendet: „die Welt wird mir gekreuzigt und ich der Welt“ (Gal. 6, 14). Nur so „werden wir mitverherrlicht“ (Römer 8, 17). Die Gerechtigkeit Gottes kommt über uns unter der einzigen Bedingung des Glaubens, dem allein sich die besagte Bestimmung erschließt. Der Glaube aber ist denen eigen, die sich von Gott erkannt wissen – will sagen: denen, „die er zuvor kannte und zuvor dahin bestimmte, Eingestaltige des Bildes seines Sohnes zu sein, daraufhin, daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist; die er aber vorausbestimmte, die berief er auch; und die er berief, rechtfertigte er auch; die er aber rechtfertigte, die verherrlichte er auch“ (Röm. 8, 27). Genau an dieser Vorbestimmung zum Heil, an dieser Entscheidung des göttlichen Willens, scheitert der Verstand. Die andere Erscheinung der Vernünftigkeit des Neuen Testaments entspringt dem **Widerspruch** in der Gerechtigkeit Gottes: sie scheint die Gleichheit der Gabe an Alle zu verweigern. Dennoch ergeht die Gabe an Alle, jedoch als eine abstoßende. Das Kreuz ist den einen ein Skandal, den anderen eine Torheit. Was zu denken gibt, ist die gegensätzliche Erscheinung der Herrlichkeit. Sie ist dem unbegnaden Denken, dem alten Menschen und seiner nicht erneuerten Vernunft, unannehmbar. Sie findet nicht die Gerechtigkeit, die sie immer schon gemeint hat.

c) Die johanneische ratio setzt mit einer verwandelten Sache (B) ein: aus der Gerechtigkeit Gottes ist seine Liebe geworden – nicht mehr nur zu dem, den er als Sohn angenommen hat, oder zu denen, die er als Glaubende erwählt hat, sondern zur Welt

überhaupt als der des Lichtes und so als der seinen. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einziggeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verderbe, sondern ewiges Leben habe; denn nicht hat Gott den Sohn in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde“ (3, 16; vergl. 12, 47). Das ist sein **Wille** zur Unterscheidung von Rettung und Gericht. Dieses ist nötig – nicht weil die Welt böse, sondern verfinstert ist: aus der Bosheit ihres langherigen Herrschers, nämlich des Vaters der Lüge (8, 44; 12, 31; 14, 30; 16, 11). Er ist aus ihr hinauszuerwerfen. Seine Lüge ist die Verfinsternung ihres Ursprungs aus dem Licht, welches mit dem Vater-Licht **identisch** ist. Er weckt auf die vielfältigste Weise die unmittelbare Liebe der Menschen zu ihr als „dieser“ – die Mitte des Wortes, des „Lichtes vom Licht“ verstellend, dem sie entsprungen ist und das als Licht (8, 12 & 9, 5) eigens in sie einkehrt, ohne doch „von ihr“ zu sein wie jene, die sie rücksichtslos gegen ihren Ursprung lieben. Der Vater gibt seinen Sohn in die Welt, damit sie erkenne, daß er den Vater liebt (14, 31), und also diejenige Liebe zur Welt lerne, welche eine mittelbare ist.

Der Sohn kommt in die Welt, „damit er Zeugnis gebe für die Wahrheit“ ihres Ursprungs aus dem Licht. Das dieser Sache entsprechende Denken (C) wird mit dem folgenden **Gegensatz** hervorgerufen: „Ich bin zur Unterscheidung in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden“ (9, 39). Auf entscheidende Weise: „Er hat ihre Augen geblendet und ihr Herz verhärtet“ (12, 40). Glauben heißt jetzt: in ihm das Licht sehen und deshalb seinem Wort folgen, mehr noch: in ihm stehen. „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaft meine Gelehrigen, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (8, 31) – unter der Führung des von Sohn und Vater gesandten Geistes der Wahrheit. In der Wahrheit „Stand nehmen“ (8, 44) verlangt: „die Wahrheit tun“ (3, 21). Das also Getane ist „in Gott gewirkt“. Und wie wird es als solches erkannt? An der Liebe, die sich da zeigt. Sie ist diejenige des „neuen Gebots“; es sagt: „Liebet einander wie ich euch geliebt habe“ (13, 34). Seine vollbrachte Liebe ist zum Maßstab geworden, während die vormals gebotene Nächstenliebe an der Selbstliebe orientiert war. Nur in der vom Sohn vollbrachten Liebe hat sich das **Wissen** Gottes geoffenbart.

Was haben die Nicht-Sehenden durch die Unterscheidung der Liebe zur Welt sehen gelernt? Sie haben „seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des Einziggeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit“ (1, 14). Sie haben die Herrlichkeit dessen gesehen, der die Wahrheit ist (14, 26). Welche? Nicht die unserer Urteile; aber auch nicht die des Vorkommenden, sondern diejenige, welche dem Tun im Tun des von Gott Gesandten zur Bestimmung (A) wird. In dem Sohn, der den Willen des Vaters tut (7, 17). Wie aber wird darin die Herrlichkeit gesehen, wenn anders sie die Erscheinung seiner **Macht** sein muß? Diese ist dem Wort eigen, durch das alles geworden ist. Sofern aber der Liebe zur Welt dieses Wort unhörbar geworden ist, muß es in der Welt eigens offenbaren, wer es ist: Ich bin das Wort der Macht dessen, der mich gesandt hat (8, 42). Die Sendung vollzog sich aber als Fleischwerdung des Wortes. Daß dessen Selbstoffenbarung – nicht nur Verkündigung – im Fleisch, im Un- und sogar Wider-Geistigen, und also in der Selbstverbergung geschieht, ist der **Widerspruch**, welcher diesmal in der Be-

stimmung selbst aufbricht und also die letzte Erscheinung der Vernünftigkeit im Neuen Testament erbringt. Nur die „durch die Wahrheit Geheiligten“ (17, 19) halten sie aus – halten es aus, die Herrlichkeit Gottes gegenwärtig zu sehen. Was wird diesem Sehen zugemutet? Mit dem Annehmen des Wortes zugleich sein Fleisch zu sich nehmen. Eine abstoßende Zumutung, aber unausweichlich wegen der Vereinigung des Wortes mit dem Fleisch. „Ich bin das lebende Brot, das aus dem Himmel niedergestiegen ist. Wenn jemand ißt von diesem Brot, wird er leben in Ewigkeit; und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (6, 51), der mittelbar geliebten. Ebenso der hermeneutischen wie der hermetischen Gnosis widerlich.

Das Fleisch gewordene Wort essen (die Abendmahlsworte der Synoptiker „das ist mein Leib und Blut“ fehlen bei Johannes). Warum das? Eines-werden mit dem Wort bis in sein Fleisch, wie es der sich offenbarend-verbergenden Herrlichkeit wesentlich ist. In die Wahrheit dieser Einheit führt der eigens gesandte Geist ein (16, 13). Nur Johannes kennt sie. Vom Sohn: „ich und der Vater sind Eines“ (10, 30); die zerstreuten „Kinder Gottes“ werden „in Eines“ zusammengeführt (11, 52), mehr noch: der Sohn bittet, daß die Seinen „Eines sein mögen wie auch wir“ (17, 11; vgl. 13, 31) – in gegenseitiger Verherrlichung. Eines, d.h. im je Anderen sein: „daß alle Eines seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie Eines seien wie auch wir Eines. Ich in ihnen und du in mir, damit sie vollendet seien in Eines, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie liebtest wie du mich liebtest“ (17, 21). Das Vollendet-sein derer, die in der Welt sind, in Eines – das ist die Rettung der Welt. In Eines – nicht in eine selbe Substanz, nicht in eine selbe Person, nicht in einen gemeinsamen Ort; denn die Herrlichkeit ist kein Wo. In das Eines-sein der Liebe, die keine Relation und also kein *ἔργον*, keine Begierde ist. In Eines, das also jede *κατηγορία* verwehrt. Das ist der Schlüssel zur ersten Conception der Vernünftigkeit des Neuen Testaments.

III.

Nur was an ihm selbst vernünftig ist, vermag eine es concipierende Vernunft hervor-zurufen. Solche ihr vorgängige Vernünftigkeit eignet einem Wissen von der Bestimmung des Menschen – sich von sich zu unterscheiden –, sofern es der betreffenden Unterscheidung ein *λόγον διδόναι*, ein rationem reddere zugemutet hat. Dieses unterscheidet sich aber von der Gewohnheit jeglichen Verstandes, wie er aus den Techniken der Lebenserhaltung und Lebenssteigerung bekannt ist. Hier im Neuen Testament verdichtet sich dieser Unterschied jeweils zu einem Widerspruch, der zunächst das Denken, sodann die Sache, schließlich die Bestimmung im Ganzen der Figur aus den dargestellten rationes durchdringt. So wird die Verständigkeit auch noch der ererbten „Religion“ abgestoßen.

Wie ruft die Vernünftigkeit des Neuen Testaments eine ihr gemäße Vernunft hervor? Dies sei hier nur erst angedeutet. Die Bestimmungs-Termini der dogmatischen und skeptischen Philosophie – ob natürlich oder weltlich – schließen eine Conception des neu-

testamentlichen Wissens aus: die Vorsehung in der Vernunft des Natur-Ganzen (Chrysippos); die Spontaneität des je eigenen Vernunft-Willens (Karneades); die Unbelastetheit und Unverstörtheit (Epikuros); die Windstille der Seele (Ainesidemos). Lauter Gestalten eigenmächtiger Weltweisheit. Und die Gnosis? Die „Königs-Vernunft“ ihrer hermeneutischen Seite (Numenios) läßt zwar das Gegeben-sein der „schönen Wissenschaft“ verstehen, aber gerade nicht das Sich-selbst-geben Gottes im Offenbaren seiner Herrlichkeit. Diese akademische Bildung wendet sich denn auch eigens gegen das Christliche Wissen – einmal widerlegend im *Ἀληθὴς Λόγος* des Kelsos, sodann ersetzend mit der Offenbarung der „Chaldäischen Orakel“. Und die hermetische Gnosis? Hier liegen die Dinge anders und zwar im Schein der Verwandtschaft – um nur an die Sammlung von Nag Hammadi zu erinnern. Er bleibt der frühchristlichen Lehre eine ständige Bedrohung. Der Schein verwandter Gesinnung ermöglicht Übernahmen hin und her, jedoch keine Conception. Dazu fehlt es an Vernunft, die zu einer nur ihr eigenen Aufgabe: der Ausbildung einer entsprechenden Logik hervorgerufen wäre – unter Ausschluß des „kategorischen“ Denkens im Prinzip.

Die „kategorische“ Überlegung Platons reichte über das „Seiende“ hinaus, das Gute jenseits des Wesens sichtend. Dieses Jenseits verschwindet durch die aristotelische Übersetzung dieser Idee in die Vernunft, welche bei sich als dem Besten anwesend ist, also wirklich, also seiend. Chrysippos aber zeigt die Eröffnung einer neuen Epoche auch dadurch an, daß er „Seiendes“ und „Nicht-Seiendes“ unter dem „Allgemeinsten“ als dem „Etwas“ befaßt sieht. Die Einrichtung der plotinischen Vernunft bezieht sich auf eben diese Vorgabe, indem sie dem Ersten Einen das „Etwas“-sein und also die Möglichkeit des kategorialen Verstehens seiner abspricht. Was bewegt zu diesem Schritt, der die Metaphysik der Mittleren Epoche eröffnet? Daß Plotinos das Christliche Wissen gekannt hat, steht nach dem Auftrag an Porphyrios, „Gegen die Christen“ zu schreiben, außer Zweifel. Mußte er seiner Herkunft nach nicht am ehesten mit dessen johanneischer Prägung vertraut sein? Doch ist nicht das plotinische Erste Eine die härteste Ablehnung der Fleischwerdung des Wortes? Dies ist in einer Fortsetzung nicht so sehr des „Forschens“, sondern des Bauenden Denkens, dem Heidegger zugetan war, zu beantworten.